

ヘルダーと現代

多田真鋤

目次

序章	
第二章	ドイツ文学史におけるヘルダー
第三章	思想史家のヘルダー観
第四章	ヘルダーの歴史哲学
終章	ヘルダーの現代的意義

序章

ヨーロッパ近・現代の精神史、または理念史において、永い間忘却の彼方に放置されてきたヘルダー(Johann Gottfried Herder, 1774~1803)を、最近になって一七世紀イタリアのヴィーコ(Giambattista Vico, 1668~1744)とともに甦らせ、彼らの学問の在り方と歴史の見方、とくにその思考方法そのものを、現代文明の状況下で問い直そうとの気運が高まってきている。その端緒をつくったのは、現代イギリスの秀れた思想史家アイザイア・バーリンの著作「ヴィーコとヘルダー」(Isaiah Berlin, Vico and Herder, *Two Studies in the History of Ideas*, 1976)をはじめとする一連の思想史研究によってであると考えられる。⁽¹⁾バーリンは、ヴィーコとヘルダーの思想における中心的命題を現代における重要な課題として甦えらせたのである。

すなわち、ヴィーコは一七世紀から一八世紀前半にかけて、ヨーロッパ思想界を風靡していたルネ・デカルト(Rene Descartes, 1596~1650)に真向うから敵対した思想家であり、デカルト流の数理至上主義の思考形態に対して、数理的明証性のみでは処理しえない歴史の学と、人間社会の学問(新らしい学問)を確立しようとした。またヘルダーは、カントの「純粹理性批判」を中心とした批判哲学に抗し、啓蒙・合理の思考が人間性を一律に普遍的なものとなしたのに対し、各人種や民族の多様的存在(民族的個性)の意義を説き、その多様性のうちにこそ人間性の真の在り方を発見しようとしたのである。⁽²⁾

バーリンは、この二人の反近代思想に照明をあてることによって、すべての人間的事象を数理的明証確実性によって一律に割り切ってしまう思潮、機会論的思考によって人間の生死を処理してゆこうとする思潮、人間性の普遍性を以って、合目的に現実処理を敢行してしまう二〇世紀現代文明の諸思潮が、いかに人間存在そのものにとって本質

的に有害であり、現代の病根であるかを指摘したのである。

すなわちバーリンは、ヴィーコとヘルダーを一七、八世紀の思想史から掘り起こし、近・現代の思想史家の見解を例証しながら、現代の病弊を治癒するに相応しい思想として再評価を促しているのである。

バーリンの「ヴィーコとヘルダー」に関心を抱いた私は、四六年前の学生時代に一度は眼を通したヘルダーの「人間の歴史哲学についての理念」(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784~91)の、鼓常良氏による翻訳書「人間史論四卷」(昭和二三年白水社刊)を書架の一隅から取り出し再読してみた。さらにまた、登張正實氏責任編集になる「ヘルダー、ゲーテ」(世界の名著昭和五四年中央公論社刊)に収録されてある、ヘルダーの「Auch eine philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774」(人間性形成のための歴史哲学異説)を読み直してみた。このヘルダーの最初の「歴史哲学」に関する論説には、「Auch」(これもまた)という表題が冠されている。この意味について、登張氏の解題の論説「ヘルダーとゲーテ ドイツ・フマニスムの一系譜」から引用してみよう。

「この表題」は『ここに説くところもまた、人間―人類を通じて人間性を作っていくための歴史哲学である』⁽³⁾ということなのである。

最初に掲げた鼓常良氏によるヘルダーの歴史哲学の訳書は、昭和二三年(一九四八年)に公刊されたものであり、第二次大戦直後のわが国の時代環境を背景としている。

訳者鼓氏の、実に理解しやすく、現代思潮を踏まえた解題が冒頭に記述されている。この解題はA・B二人の対話形式を以って記述されているが、ヘルダーの歴史哲学の現代的意義を捉えるに相応しいものであるからその要点をここに引例しておこう。

A 最近の世界情勢下において、僕は思想を根本的に改造したいと思っています。それでその助けとなるように、世界的な大著述を精読してみたいと思うのです。カントの純粹理性批判なんかどうでしょう。

B 純粹理性批判も結構だが、相当難解な哲学の専門書だからなあ。それになるほどコペルニクスの転換というけれど、それは学術のための転換で、方法論の問題ですね。そういう抽象的なものより、具体的な論述をおすすめしたい。

A そういう具体的な論述でカントの本に対抗するものがあるでしょうか。

B ありますとも。しかもそれは純粹理性批判の向うを張って書かれたヘルダーの主著です。中略

A ヘルダーは一体何を書こうとしたのですか。

B 早い話が、現代文明の頂点は原子爆弾でしょう。今後文明が停頓しない限り、どんな物凄い効力を発揮するか判らない。将来の戦争では中立国とか不参加国とかいうものは成立たないのではないか。世界人類が二つに分れて地球を戦場として戦うということも決して夢ではない。これを今いった武器の無限の発達と思ひ合せてみると、『人類は何処へ行く』『神は何処にいるか』と言いたくなる。勿論、ヘルダーはこの問題に対する解答も予言もしてはいないが、彼はその答えを現実の世界から聞こうというのです。中略

A ヘルダーの時代にはまだ史学は、科学としての史学は確立していなかったのではないのでしょうか。

B そういうことも言えます。しかし今日の史学はむしろ史実を確証する方面に主力が注がれて、史実を解釈するという方面はおろそかになっているのではないのでしょうか。ことに歴史的事件が世界史の歩みにとってどういう意味を持っているかというような方面に……。

B ヘルダーはこの本において、いわゆるヒューマニズムを根本的に徹底的に論究しようとしたのです。さらにま

た彼は社会人としては大部分牧師をしていたのですから、この本は彼の信仰を論理的に述べたものといえるのです。

A それでは布教の意味もあるのですか。

B いやヘルダーは神をいう言葉さえ、そういう語弊があるから避けて『自然』とか『摂理』とかという言葉を用いているのです。

A カントはヘルダーのこの本についてどういう態度をとったのですか。

B カントほどの冷静な大学者がさすがにこの本の批評では感情昂奮の跡がみえるのはなかなか人間味があつて興味が深い。しかし、カントとヘルダーとの対立は大きくいうと人間思想史の代表的二大傾向の対立を意味していると思います。それは人智の究極においては合致すべきものともみられます。言葉を換えていうと学問というものは分析と総合の両方面がある。勿論いかなる学問もこの両方を用いていますが、もっと大きく観察すると、カントのように人間の認識能力を精鋭にして狭い範囲でも深く探つてそこから大きなパースペクティブを得る行き方もある。これが大体近代科学の進んでいる方向ですが、学問が細かい専門に分れたのは単に研究上の便宜にすぎないので、本来の学問の目的は大きな総合にあり、孤立的排他的な専門というものは元来ないもので、学問はみな関連しているわけです。中略から、時にヘルダーのような人が出ての総合的達観をすることは学問の発達上非常に大切なことだと思います。中略も一つ、カントとヘルダーとの対立はその内容にあると思います。カントは観察眼を人間の精神のうちに内界に向けてそこに真理をつかもうとしているのに対して、ヘルダーは人間を外界から攻究し、人間の肉体のみならず精神も外界から説明できると信じている。……

以上において、鼓氏の解題の要点のみを引用したのであるが、ヘルダーの反啓蒙・合理への思想が奈辺にあるかに

ついでに理解しやすい解説である。⁽⁴⁾そしてまた、ほぼ半世紀以前において、現代状況を予見した秀れたヘルダー解釈であると私は考える。

序章に引続き、「ドイツ文学史におけるヘルダー」(第二章)、「思想家のヘルダー観」(第三章)「ヘルダーの歴史哲学」(第四章)、「ヘルダーの現代的意義」(終章)、と、論述を展開してゆきたいと考える。

註

- (1) Isaiah Berlin, *Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas*, 1975. (小池鈺訳ヴィーコとヘルダーみずす書房刊一九八一年) および、福田歓一・河合秀和編バーリン選集3「ロマン主義と政治」他。
- (2) Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre, verlegt bei Bruno Cassirer*, 1918. (門脇卓爾他監修「カントの生涯と学説」みずす書房刊一九八六年)において、カッシーラーは、「カントが出来事を内的に理解するために、これを英知的『当為』へ向けて投射しなければならないとすれば、ヘルダーはいわば純粹な『生成』の地平に立ち続ける。『存在』と『当為』、『自然』と『自由』という二元論に基づく倫理的 세계観には、これら両者を同一の展開の諸契機として把握しようとする有機的力学的自然観が鋭く対立する」とカントとヘルダーの相違を指摘している。二四一頁—二四四頁参照。
- (3) 登張正實責任編集「ヘルダー・ゲーテ」(世界の名著38中央公論社刊)二二頁参照。
- (4) J・G・ヘルダー著鼓常良訳「人間史論I」九頁—二三頁参照。

第二章 ドイツ文学史におけるヘルダー

ヘルダーが「*Sturm und Drang* (疾風怒濤)」の文学運動の先端を切り、とくに若きゲーテの文学やその思想形成に、またグリム兄弟の童話集作成の動機に強い影響力を及ぼしたことは周知のところである。さらに一九世紀に展開された広義のドイツ・ロマン主義運動は、ヘルダーの歴史主義的思考によって触発されたと称しても過言ではない。

この章では、ドイツ文学史におけるヘルダーの位置づけを二、三の文献を参照しながら論述してみようと思う。

当初に、フリッツ・マルティニーの「ドイツ文学史」(Fritz Martini, Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1978) をとりあげてみる。⁽¹⁾

訳者「あとがき」にもあるように、原書は一九四九年初版出版以来、ドイツ語圏において大学図書の必読書としてベストセラーを続け、世界各国語に翻訳されたいわばドイツ文学史の定本でもある。

マルティニーは次のようにいう。すなわち、「ヘルダーはドイツ精神史に最も大きな刺激を与え、ドイツ語圏を越えて広く各国に影響を及ぼした。……人間と歴史の上でこれまで発見されなかった生命の深みを彼に開かせたのは直感である。……彼は生命とは有機的発展的なものであることを予感的に悟り、感じ、理解した。それも分析を事とする理性によってではなく、實在の内部にある生命法則への予言者的侵入によってであった。生命とは絶えず成長生成の過程にあり、活動的な力の流れである。人類の歴史も成長と開花と凋落の生物学的法則に従っている。ヘルダーはすべての多様な歴史的生成を純粋な人間性への道とみなす『世界形成の宇宙史』を夢みた」と、ヘルダーの有機体論を指摘し、この有機体論が彼の文学論えの表象を次のようにとらえる。「ヘルダーは、小冊子『ドイツの特性と芸術について』(Von deutscher Art und Kunst, 1773) を出版したが、その中にシェークスピアに関する論文と『オシアンと古代諸民族の歌謡についての往復書簡からの抜粋』(Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder der alten Völker) を組み入れた。

彼はシェークスピアの自然力、歴史の創造的再生、北方的特質などを讃えた。また彼は民謡をバラードの面からみて、『前進と行動の生きた情景』と見做し、素朴で天真爛漫で、そこには感覚と具象の鋭い言葉とリズムがあり、不思議な偉大さがあったとした。また民謡は感激から生まれたもので、飛翔と躍動に満ち、断片的でまったく感情そのもの

であるとした。それによってドイツ抒情詩の一つの方向が始まり、ゲーテの抒情詩の基礎がヘルダーによって直観的に作られた」とマルティニーは指摘する。そして、マルティニーは、ハーマン(Johann Georg Hamann, 1730~88)がヘルダーに与えた影響に言及している。

「ヘルダーの偉大な師は誰よりもまずハーマンであった。……ハーマンからヘルダーは啓蒙主義の冷たい理性に対する批判、個人の創造的自由、感知する感覚と体験に満ちた情熱の権利、創造する天才と、そして民族精神と言語と詩の密接な関係、これらについての教説を受け継いだ。ヘルダーは索漠とした合理的散文に反対して、原始人の根源的、感覚的、具象的言語表現としての民族文学を提唱し、それは文化厭世主義のルソーよりもなおいっそう徹底したものであった」と、ヘルダーの歴史主義的感覚を指摘する。⁽⁴⁾

しかし、ヘルダーのローマン的、歴史主義的直観の思考は、後年のナチズムの世界観の形成に影響を与えたローマン派の「急進的保守主義」(Radical Conservatism)とは明確に区別されなければならない。この点、マルティニーも次のように述べている。

「ドイツの過去が、ロマン派の体験の特徴をなしている自己経験や、無限の生成、音楽、内面性、夢、抒情的で感情的なものなどにたいする彼らの愛好と非常に強調されて同一化されたために、一般にドイツの本質とロマン派的情調とが符号するかの観を呈したのである。民族的イデオロギーはたった今ヘルダーを媒介にして、民族の個性の発見という形で実現をみたばかりであったが、これがロマン派の思考の中から更に発展していったのである。現在まで、少くとも外国では、ドイツ的なものと言えば、ロマン的なものに帰一するかのようにならなければならないが、それはドイツの本質の多様性に矛盾している。この初期のロマン派からして、まさに総合的なもの、コスモポリタンのもの

のへの傾向を生命の糧にしているのである」⁽⁵⁾と指摘する。

「マルクス主義文学論」の立場において、その秀れた「ドイツ文学論」⁽⁶⁾を著したジェルジ・ルカーチ(Gyorgy Lukacs)は、ヘルダーについて次のように把握する。すなわち、「一七七七年になおヘルダーはドイツ文学の状況を次のように特色づけた」といい、ヘルダーの言葉を引例する。「われわれは国民という幹の上に枝がしげるように、われわれの近代文学がその上に生長していったようなどんな生きた文学も、古い時代から、うけつがなかった。反対に、他の国民は世紀とともに進み、その固有の土地の上に、国民的産物のうちから、民族の信仰と趣味にもとづき、古い時代の跡にもとづいて形成されていった。

こうしてかれらの文学もかれらの言語も国民的になった。ところがわれわれ哀れなドイツ人は一度もわれわれのものではないという運命にあつた。われわれの歌は一般的小叫びであり、ヨルダン河や、ティベル河や、テムス河や、セーヌ河の葦の木魂であり、われわれの精神は傭兵の精神で、すでに他人の足が踏みつけたものを反芻している。そしてそれにもかかわらず、もしわれわれが民衆をもたないならば、永久にわれわれは聴衆も国民もたず、われわれのものでありわれわれの中に生きて作用する国語も文学ももたないのだ。

われわれはただ永久に書斎の学者のために書き、誰も理解せず、誰も感じないような讃歌や英雄詩や、教会や台所の歌をこしらえるのだ。

われわれの古典文学は極楽鳥だ。色どり豊かに、お行儀よく、空飛ぶばかりで、まったく高尚だが、ドイツの地を踏む足をもたない」とのヘルダーの言葉を引合いに出し、「最初には、最もすぐれた人たちはドイツ文学の困難な地位を完全に認識していたのだ。しかしあとになるとこの認識は次第にぼやけてくる。ひとびとはむしろ、ドイツ民族、

ドイツ文化、ドイツ文学の有機적인つながる過去をでっちあげ、もっともらしくしようとつとめる。この痙攣的な努力はロマン主義の中で優勢を占め、一八七一年以後はプロイセン化されたドイツの反動と世界征服計画とともにいよいよ増大する⁽⁷⁾と、ルカーチは述べている。

ルカーチによれば、ドイツローマン主義が詩文の世界から飛翔し、広範囲にわたるドイツ・ナショナリズムとの結合によって、その本来の世界市民主義的精神から乖離し、権力国家思想を助長したことを糾弾するのである。

ルカーチは別の個所では次のようにいう。すなわち、「ハーマンとヘルダーとは時おり、人類の史的発展と、この歴史が自然力の内部の運動から生れる生れ方とに関する壯大なタブロオをわれわれに与えている。かれらはしばしば言語と詩歌の発生に関する深い理解を示している。かれらは民衆の詩歌の本質と、それと、偉大な詩的作品、ホメロスやシェークスピアとの関係について、正しい思想を發展させている。ヘルダーは時には近東アジアの民俗学からの旧約聖書の理解にさえ近づいている。しかし、歴史及びその方法の領域における重要なこれらの達成は、ひどく平凡な、または偉ぶった啓示信仰への突如たる転落や、しばしば漠然とした神秘的な言廻しの『生の哲学』と交替している。かれらの一時的あるいは永続的なイデオロギー的同盟者たち（ラアフター、ヤーコビ、等々）においては反動的な思考過程が支配的である。」という。

マルクス主義の立場に立つルカーチは、ローマン主義の本質について次のように説く。「大切なことは、ロマン主義の決定的な社会的内容が何であるかを知ることである。……ロマン主義も、ロマン主義的反動もまた、ドイツの近代国家への（そして—これはその代表者たちの大部分が当時は意識しなかったところだが、—資本主義国への）転化を望んでいる。しかしロマン主義は絶対主義を破壊することのない、封建遺制と封建的特権を廃止することのない、この転化を望んでいるのである。それゆえ前資本主義的な社会秩序を回復しようと努力するのではなくて、封建遺制を『組織的に』^{オルガニッシェ}

同化し、保存できるような、政治的・社会的に反動的な資本主義を創造しようと努力したのである。その社会的本質をはつきりと理解することなしには、ドイツ・ロマン主義を理解することはできないであろう」と、⁽⁹⁾一九世紀ドイツ精神史におけるローマン主義の役割を指摘している。

以上において、私はマルティニーとルカーチの「ドイツ文学史」におけるヘルダーの位置づけを垣間みてみた。次に現代の思想史家として著名な二、三の諸学者の「ヘルダー観」を論考してみよう。

註

- (1) Fritz Martini, *Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 1978 (高木、尾崎、棗田、山田訳「ドイツ文学史」三修社刊一九七九年)
- (2) 同書二〇〇頁参照。
- (3) 同書二〇二頁参照。
- (4) 同書二〇二頁参照。
- (5) 同書二九〇頁参照。
- (6) G. Lukacs, *Breve Histoire de la Littérature Allemande*, 1947 (道家忠道、小場瀬卓三訳「ドイツ文学史」岩波書店刊一九五八年)
- (7) 同書二頁―三頁参照。
- (8) 同書二五頁―二六頁参照。
- (9) 同書五五頁参照。

第三章 思想史家のヘルダー観

近代史学がランケによって成立して以来、今世紀に史学方法や理念史の分野で画期的な研究を成就したのは、マイネッケ (Friedrich Meinecke, 1862-1954) である。「世界市民主義と国民国家」、「近代史における国家理性の理念」、

「歴史主義の成立」等の代表的著作によって、マイネッケが二〇世紀最高の理念史家であると評されても過言ではなからう。

一九五二年一〇月に、マイネッケの九〇歳の誕生日を記念して、当時のマールブルク大学の名誉教授ルドヴィッヒ・デヒオ (Ludwig Dehio) は、「危機時代の歴史家マイネッケ」と題した記念講演を行った。そこにおいてデヒオは、マイネッケの長年にわたる研究生生活と業績を賞賛して最後に次のように述べている。「もしもランケを、革命時代の危機の後に現われた確信の歴史家と特徴づけうるとするならば、ブルクハルトは世界大戦時代の危機を前にした憂慮の歴史家ということができよう。そして、マイネッケは、危機の中の歴史家 (Historiker in der Krise) と特徴づけることができるであろう。われわれは、彼が全人格を献身的に傾注することによって、増大する課題を前にして、つねに自ら成長しながら、この重大な宿命を克服しているのを見てきたのである。しかしその際、彼はランケの敬虔な確信によっても支えられず、またブルクハルトの世界の不安によって否定の場に追われることもなかったのである。彼は、信仰にも似た誠実さを抱懷しながら、古い国民国家の主権観念から、さらにそれを超えて、新しい、かつまた深く認識された西欧諸国連合体への道程を、西欧的なドイツ精神の後継者に対して切り拓くことができたと考えるのである」と、マイネッケ史学の功績を賞讃したのである。メーザー、ヘルダー、ゲーテ等の初期歴史主義の研究も、マイネッケの著作によって開始され、啓蒙・合理主義の支配した一八世紀のヨーロッパの精神構造のうちから、ヘルダーの歴史感覚、その「感情移入」 (Einfühlen) の方法を発掘し、「ヨーロッパ思想がかつて経験せる最大の精神革命の一つ」として、歴史主義を把握し、評価したことは、ヨーロッパ精神史の研究に携る者にとっては周知のところである。

マイネッケは、ヘルダーの「初期」の思想 (第一節) 「一七七四年の人類教化のための歴史哲学」 (第二節)、「八〇

年代の人類の歴史哲学のための理念」(第三節)「晩年期」の思想(第四節)と自著にかなりのページを割愛している。このマイネッケのヘルダー観が、いわばその後のヘルダー歴史哲学研究の礎石ともなっているものである。この章では、マイネッケ以後の、カルロ・アントーニ、ジャック・ゴデシヨ、フランクリン・パウマー、アイザイア・バーリン等の最近の思想史家の見解をとりあげてみよう。

(1) C・アントーニ

最初にカルロ・アントーニ(Carlo Antoni, 1896~1959)によるヘルダー観を述べてみよう。アントーニは、フレンツェ大学に学び、パドヴァ大学の教授を経て、一九四六年ローマ大学の歴史学教授、またナポリのイタリア歴史学研究所の近代、現代哲学史講座の教授を歴任したイタリア有数の学者である。

彼はその著「Lo Storicismo, Edizioni Radio Italiana, 1957(新井慎一訳「歴史主義」)において、マイネッケの称する歴史主義のみが歴史主義ではないといい、「自由主義的」、「人文主義的」、「ローマン主義的」、「弁証法的」、「唯物論的」、「絶対的」という六つの歴史主義に分類し、ヘルダーを「ローマン主義的歴史主義」の中で取扱っている。彼は「ヘルダーは、ドイツとヨーロッパに、国民に関する新しいロマン主義的観念を提供した。国民には魂が存在する。そしてその魂は、自然であるとともに全く個性的、独特であるような何かなのであつて、教育ある、主知主義的、世界市民的階層のなかにでなく、啓蒙主義文化からみれば粗野で無知な賤民にはかならず、田舎の民衆のなかに求められるものなのである。その国民とは、……まさにどんな政治意志をもたぬ国民なのである」と、ヘルダーの「民衆主義」的理念を指摘する。序章に掲げたアイザイア・バーリンが、ヘルダーの主要な理念として論じている。「Populism」(民衆帰属説)をアントーニも重視している。バーリンが「あるグループ、ある文化に所属するのは価値あることだ

という信念。これは少なくともヘルダーにとって非政治的なもの、それどころかある程度まで反政治的なものであり、ナショナリズムとは異なり、対立さえしている」ところの「民本説あるいは民衆帰属説 (Populism)」をアントーニも指摘しているのである。⁽³⁾

さらにアントーニは、「啓蒙主義者の『文明』という抽象的、世界市民的観念を攻撃するに当って、ヘルダーは国民の独自の力、潜在する力として漠然とはしていても生命に充ちたその力が、自然のままに拡張することを称揚した」⁽⁴⁾と、ヘルダーの有機体観に基づく国民精神をとりあげている。

続けてアントーニは、ヘルダーの「人間性形成のための歴史哲学異説」をとりあげ、これについての解説を述べながら、「ヘルダーは、進歩という啓蒙主義的観念を拒否しながらも、国家の主知主義的な恣意が妨害はできても押し止めることはできない、人類の向上というものを信じていた。啓蒙主義国家の避け難い破局の彼方に、既に彼は、攝理が設計する、諸国民の荒々しくはあるが新しい自由な生活を予感している。

ヘルダーの歴史主義は、価値評価に当っての合理的な尺度の意識的な破壊ということである。絶対的な美の規範など存在しないのと同様、道德の絶対の規範も存在しない。エジプト人のもとで有徳であるものも、ギリシヤ人のところでは悪徳となるからである。どんな時代でもすべては相対的であり、しかも国民にはそれぞれ固有の理想の規範がある。しかしこの価値の相対性は、歴史の秩序という観念にその支えを見出しているのであつて、そこでは、それぞれの国民は漸進的な啓示の一こま、押し拡がる絶対的真理の一こまにほかならない。⁽⁵⁾……彼の『歴史哲学』は、『冷やかな』政治史、軍事史とは全く別個の、人類の精神史であつた」と、ヘルダーの歴史哲学の特徴を論述し、「ヘルダーのロマン主義的『歴史主義』は、このようにして法律、言語の分野で歴史学へと発展したわけで、そのような形のまゝ、それは人間の思想の戦利品として全ヨーロッパに普及することとなつた」と、ヘルダーの歴史主義が後代へ与え

た影響を評価している。

(2) J・ゴデシヨ

次にフランス革命研究の権威であり、トゥールーズ大学の名誉文学部長の要職にあるジャック・ゴデシヨ (Jacques Godechot, 1907～) の「La Contre-Revolution, Doctrine et Action 1789～1804, 1961」(平山栄一訳「反革命—理論と行動—一七八九—一八〇四年」) をとりあげてみよう。

この著書は、タイトルに明示されているように、フランス革命に対する「反革命」の思想と行動の経緯を跡づけたものであり、「反革命」の視点に立ったヨーロッパ精神史であると評してさしつかえない。「十八世紀後半のドイツは、事実、大きく二つの傾向のなかにあった。啓蒙主義の傾向と、神秘主義的、非合理主義的傾向がそれである。フランスでは、合理主義が非常に大きく支配していたのに、ドイツでは神秘主義が、世論では非常に大きい力を保っていた。それは常に表面に現われる用意をなしつつ、底流となっていた。革命前でさえも、ドイツの一著作家は彼の著書で、非合理主義に非常に大きい位置をあたえていた。それはヘルダーである」と、ゴデシヨはいう。そして「ヘルダーは、人類は場所のいかんを問わず同一であると説明する合理主義に反対している。ドイツ、イギリス、アフリカに生活する人が常に同一であるとするならば、ある国民は常に他の国民と類似する、ということになる。人類の集団には独創性がないことになり、その結果、すべての国民に、理性によって定められた同一の規律を適用することができであろう。……ヘルダーは人類の各集団が他の集団とは相違し、各国民は、彼が国民精神 (Volksgeist) と呼ぶ特別の精神によって特色づけられているとの結論に達する」といい、ヘルダーの「人が知らなければならぬことは、生まれ

た場所においてでなければ人になりえない、ということである」⁽⁷⁾との言葉を引例している。

また他の個所で「ヘルダーは、フォルクスガイストを、一の生命ある存在、すなわち生長し、成熟し、そして衰える植物にたとえる。

彼は国民精神は『独自で、驚異的であり、説明できず、言葉に表現できない』と書いている。それは理性による一切の説明を許さないものである。……それが理性によって説明できないとすれば、どのようにして、それは把握されるか？ それは歴史の現象のなかにおいてである。その点で、ヘルダーは、ある程度、歴史主義者、とくにバーク（エドモンド・バーク……筆者註）があたえる説明と一致する」と、ゴデショはいう。そして最後に、ゴデショは、ヘルダーの歴史主義と一九世紀のドイツ・ナショナリズム形成との関連を次のように指摘している。

「ヘルダーは、祖国に身を捧げることは人間の徳の最大のものである、と考える。それだから、歴史は教育において優越的な役割を占めるべきであり、それは祖国の進化を示し、そのために本質的に国民的で、また国民主義的でなければならぬ。……このようにヘルダーは、ドイツの理論家たちを、フランス革命の合理主義に反対すべく、前もって用意させた」と結んでいる。このヘルダー観は、さきに述べてきたドイツ文学史家や思想史家の見解とはかなり異なるものである。

フランスの歴史学者に往々にみられるドイツに対する対抗意識があらわれているものと私は考える。

(3) F・L・バウマー

次にバウマー (Franklin L. Baumer, 1913-) のヘルダー観について、その著「Modern European Thought,

Continuity and Change in Ideas, 1600~1950, 1977」(鳥越輝昭訳「近現代ヨーロッパの思想―その全体像―」)をとりあげてみよう。著者バウマーは、イエール大学に学び、ニューヨーク大学の歴史学講師を経て、一九三八年以来、イエール大学の歴史学の講座を担当している。

バウマーのこの著述で、私がとくに注目したことは、一七世紀ヨーロッパの思想の流れを「生成」に対する『存在』の優位」と位置づけ、一八世紀のそれを「『存在』と『生成』の混在」とし、一九世紀を「『存在』に対する『生成』の優位」とし、さらに二〇世紀を「『生成』の勝利」として把握しているその思想史観である。「存在」と「生成」という二つの思考形式を軸として、近現代のヨーロッパの精神構造をとらえたバウマーの着想は、今後の思想史研究にとって大きな示唆を与えることになるかと思う。それはともかく、バウマーは、ヘルダーについて次のような記述をしている。すなわち、「ヘルダーの国民主義は純粋に文化的・人道的なものだったが、フランスから屈辱を受けたプロイセンの陰鬱な状況のなかで打ちだされたフィヒテの国民主義は、文化的であると同時に政治的なものだった。国民主義にたいするヘルダーのおもな貢献は、『国民』という思想にあったが、この思想は、かれの自然観にもとづくものだった。ヘルダーは、自然の機械的な規則性ではなく、その豊かさと多様さに深い感銘をうけていた。……ヘルダーは、ユダヤ人やスラヴ人もふくめて、あらゆる国民の文化的権利を擁護したけれども、主としてドイツ人に訴えかけていた。彼はドイツ人にむかつて、自分たちが独特の創造的な国民であること、そして文明にたいして重要な貢献ができる国民であることを自覚するように、もとめたのである」といい、他の個所では「一七七四年に書かれた第一の論文(人間性形成のための歴史哲学異説……筆者註)のなかでは、ヘルダーは歴史を木にたとえているが、この木は多数の枝をのびし、つねに再生をつづけるのである。

ヘルダーは、ちょうどそのころ、とくに啓蒙主義の傲慢さを突きくずしたいと思っていた。啓蒙主義は、自己の業

績を誇り、過去の諸時代にたいして、賞賛するにせよ非難するにせよ、高飛車な判断をくだしていた。ヘルダーが攻撃的にしたのが、イーザク・イーゼリンという名のスイスの群小の文筆家で、この人物が十年まえに出版した『人類の歴史』は、人間が野蛮な状態から『理性の時代』の文明にまで進歩したことを讃えていた。この進歩説にたいして、ヘルダーは、歴史的な相対主義を宣言した。『啓蒙思想家たち』の示した普遍化の傾向にたいして、ヘルダーは諸文化と諸国民の個性を弁護する。……

彼は、あらゆる時代とあらゆる国民を復権させた。ギリシア人とローマ人だけでなく、エジプト人もフェニキア人も復権させ、また中世も復権させて、それを恩着せがましく扱おうとはしなかった。ヘルダーがひとことも弁護しなかったのは、かれの時代だけである。

ヘルダーはかれの時代を、あまりに洗練されすぎ、ものの考えかたが合理的であり、機械的でありすぎて生命力がない、と考えていた」といい、バウマーはヘルダーを「生成」の思考の発現として位置づけている。そしてバウマーは、ヘルダーの二つの「歴史哲学」に関する労作によつて、ローマン主義の契機がつくられたとし、「現代からふりかえってみると、ロマン主義は、これまで考えられていたよりもさらに重要な運動をかたちづくっているのがわかる。ロマン主義の思想の一部は消えてしまったけれども、ロマン主義そのものは、近代の世界に消えることのない刻印をしるした。ロマン主義の近代性は、なによりも、ロマン主義が〈生成〉を自覚した点にあった」とローマン主義の思想史的意義とその現代性を評価しているが、私もこの見解に賛同したい。

(4) I・バーリン

この章の最後に、アイザイア・バーリンのヘルダー観をみてみよう。序章においてすでに指摘したように、ヘルダー

ーを現代において再生したのは、バーリンの「ヴィーコとヘルダー」の著述であると私は考えている。この書については他の論説で⁽¹¹⁾僅かに触れたので、ここでは最近に出版された「Isaiah Berlin En Toutes Libertes Par Ramin Jahanbegloo, 1991」(河合秀和訳「ある思想家の回想」一九九三年)をとりあげてみたい。この書は、バーリンと著者ジャハンベグローとの「対話」形式によって構成されている。バーリンは、何故、ヘルダーについて関心を抱いたのかという質問に答えて次のように言っている。「何故、私がヴィーコとヘルダーに興味を持っているのか？ 私は基本的には自由主義的な合理主義者です。啓蒙の価値、ヴォルテールやエルヴェシウス、ドルバックやコンドルセの説いたことは、私の深い共感を呼ぶものです。……」

しかし彼らは独断的で、あまりにも簡単に割り切っています。私は、彼らにたいする反対者のものの見方に関心を持っています。反対者のものの見方を理解すれば、こちらのものの見方が鋭くなるし、頭がよくて才能のある敵は、啓蒙思想の誤りや分析の浅薄さをびたりと指摘することが多いと思うからです⁽¹²⁾と語っている。そしてヘルダーの「社会観」について、「ヘルダーはたしかに、一つの共同体に属する必要性は食べたり飲んだり、温かさや安全と同じく人間に基本的に必要なことだということを力説した最初の人です。しかし彼自身は帝国主義とナショナリズムに反対でした」と、ヘルダーのいわゆる有機体論的共同体観が、二〇世紀のナチズムとは異質な点を強調している。すなわち、「ヘルダーの理論の中心的な思想は、ナショナルな伝統、文化的な伝統には幅広い多様性があるとするものです。彼はナショナリズムのために非難されたり賞賛されたりしていますが、彼はナショナリストではない。非難も賞賛も間違っている。それは政治的な自己主張ではなくナショナルな文化のことを言っていると解すべきです。」という。そしてさらに質問者の「ヘルダーの構想するよい社会はフィヒテ、ヘーゲル、あるいは政治的社会主義者たちの理想よりも、ソーローやブルードンの無政府主義の方に近いと考えるのですか」との問いに答えて、「いいえ、ヘルダーは民主

的・反帝国主義的な人民主義者^{ポピュリスト}で、ロシアと中部ヨーロッパの人民主義的急進主義者の先駆者です。ある国民の他の国民にたいする優越性という考えに反対します。『私の国はあなたの国より優れている』という命題は、攻撃的ナショナリズムの根源ですが、それはヘルダーにとっては虚偽です。すべての国民はそれぞれに個性的な発展を遂げる完全な権利を有していると、いうのです。ヘルダーは樂觀的に、人類の庭に咲くすべての花は調和的に育つことができ、文化は互いに刺戟しあつて創造的な調和に貢献していくことができると信じました」といつている。またバーリンは、「国民精神を発明したのはヘルダーです。ヘルダーにとって、国民は^{ネーション}国家^{ステート}ではなく、同じ言語を話し、同じ国土に住み、同じ習慣、共同の過去、共通の思い出を持つ人々という文化的実体です。ヘルダーは、血とか生物的連続性とかの遺伝子的要因とかについては、全然何も言っていない。ヘルダーは根本的に、一切の人種論的思想に反対だったのですから」⁽¹³⁾と、後年のナチズムの唱道した「世界観的人種論」と全く異質な国民精神の提唱者であつたことを力説している。

註

- (1) Ludwig Dehio, Friedrich Meinecke der Historiker in der Krise, Festrede gehalten am Tage des 90. Geburtstages, 1953.
- (2) Carlo Antoni, Lo Storicismo, 1957. (新井慎一訳「歴史主義」創文社刊昭和四八年) 八七頁参照。
- (3) バーリン「前掲書」二九四頁参照。
- (4) アントニーニ「前掲書」八八頁参照。
- (5) 同書九三頁—九四頁参照。
- (6) 同書九七頁参照。
- (7) Jacques Godechot, La Contre-Revolution, Doctrine et Action 1789—1804, 1961. (平山栄一訳「反革命—理論と行動—」みすず書房刊一九八六年) 九一頁—九三頁参照。

- (8) Franklin L. Baumer, *Modern European Thought, Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, 1977. (鳥越輝昭訳「近現代ヨーロッパの思想―その全体像―」大修館刊一九九二年) 四一二頁参照。
- (9) 同書四一八頁―四一九頁参照。
- (10) 同書四二五頁参照。
- (11) 拙論「反近代思想の史的展開―ヨーロッパと日本―」(横浜商科大学紀要第七卷平成三年十月刊)
- (12) Ramin Jahanbegloo, *Isaiah Berlin en Toutes Libertes*, 1991. (河合秀和訳「ある思想史家の回想」みすず書房刊一九九三年) 一〇八頁参照。
- (13) 同書一三四頁―一三六頁参照。

第四章 ヘルダーの歴史哲学

さきの第二と第三章において、文学史家と思想史家のヘルダー観を瞥見してきた。この章では、その歴史哲学の原典から彼の歴史、自然、人間についての記述を直接に抽出してみよう。とくに、一八世紀の啓蒙・合理思想の横溢するヨーロッパ思想界において、ヘルダーが、この思潮にいかなる批判を試み、どの点において対抗したかをとりあげてみたい。

ヘルダーは、古代東方帝国、いわゆるオリエント時代の人類を幼年期とし、エジプト時代を少年期、ギリシヤ時代を青年期、ローマ帝国の時代を壮年期として捉え、それぞれの時代の人間生活の在り方と特色を叙述している。最初の歴史哲学の書の冒頭に「最古の世界の歴史、民族移動、言語、風俗、発明、伝統の研究が進み、新しい発見が行なわれるにつれて、人類が唯一者にはじまるということもますます確かなことと思われてくる。……全人類のか弱い一つの萌芽を細心の注意をもって発展させようとした母なる攝理のなせる業と考えることができる。われわれはつ

ねに、かくも高貴な種族の創造者、幾千年いや永遠に及ぶ目をもっていたこの創造者に、このような細心の配慮があったことを信じないわけにはゆかないのである」と述べ、唯一者、創造者という表現で「神」の攝理を説き起すのである。古代社会の人類のナイーブな自然な、素朴な生活様式や精神生活を、合理の思考によって解釈し、解明することの非を指摘する。「君の（啓蒙的合理主義者……筆者註）市民としての才覚、哲学的理神論、輕妙な色事、世界遊歴、寛容、お行儀、国際法、その他何でもかまわないが、そんなものが彼ら（古代人……筆者註）に押しつけられたら、せつかくの少年が、少年とは名ばかりのあわれな爺同然となってしまうだろう」という。そしてヘルダーは、「時代のなかに、風土のなかに、歴史全体のなかに、一切のなかに感情移入（*einfinden*）をしなければならぬ。そうしてのみ、君は言葉を理解できるようになる。だがまた、そうしてのみ、個々であれ全体であれすべては自分だという思いあがりも消え失せるだろう。すべてを引つくるめたものが君だというのか。すべての時代や民族の精髓だというのか。ばかもいい加減にしたまえ」⁽²⁾と手きびしく合理主義者の思考形式を批判している。さらに彼は続ける。「一八世紀全般に見られる哲学的、博愛主義的な趨勢は、世界じゅうのどんな遠隔の国民にも、どんな最古の時代にも、美德と幸福の点でわれわれ自身の理想を押しつけたがる。彼らの習俗を自分だけの考えで判断し、断罪を下したりやたらと祭りあげたりする。彼らは、自分だけが裁判官だと思いがっているのだろうか。……従来、もろもろの世紀の移り行きを述べようとした人は、たいてい、寵愛の觀念をたずさえて歴史の旅に出た。つまり、個々の人間の美德と幸福は次第に増大してゆくという考えである。そのために、有効と思われる事実をやたらと持ちあげ、あるいはでっちあげ、反対の事実是不当に切りつめ、あるいは黙殺し、都合が悪ければ何ページでもかくしてしまう。一語一語を取りあげて、啓蒙は幸福であるとし、上品な觀念が少しでもふええればこれを美德とし——こうして、世界は全般的にたえず向上するというおとぎ話を作りあげた。——だが、そんなものは誰も本気にしない。少なくとも、歴史と人間心情

の眞の学徒は本気にしない」⁽³⁾と、デカルトにはじまる「二値論理」、「精神」と「物体」の分離による近代的二元論の思考、進歩史観（啓蒙主義の歴史観）に対しての懷疑と批判を平易な言葉で語っている。

一七七四年の歴史哲学の書を土台にして、一七八四年から九一年にかけて創作され発表された未完の書「人間の歴史哲学の理念」は、四部作の広大な視野に立つ大著である。第一章「地球は群星のうちの一星である」と、地球の歴史から説き起し、植物界、動物界を展望し、自然と人類の必然的関係を綜合史的に叙述している。また、地球上の各民族をその風土との関連でくまなく描写し、読む者をして圧倒させる労作である。その「序言」においてヘルダーは、「有機的諸力」(Organische Kräfte) という表現を使用している。

この用語が、彼の自然観、歴史観、人間観、社会観の根底をなす概念である。

一九世紀に至って、ヘルダーの提起した「有機的諸力」の概念は、シェリング(Friedrich W. J. Schelling 1775～1854)によつて哲学的有機体学説として確立された。彼は「自然の精神化」「精神の自然化」を唱え、精神と自然の神秘的綜合を試みた。さらに自然の有機体概念を国家に応用し、はじめて国家や社会に関する有機体学説が説かれそれ以後の有機体論の基礎が定立された。ヘルダーの歴史哲学における「有機体的諸力」は、シェリングを媒介し、いわゆるローマン主義の国家観（有機体論）が形成されることになる。

この章の最後に、大山聰教授の一文を掲げておこう。すなわち、「啓蒙思潮の主要な目標は人間の復権にあった。ヘルダーもまた生涯を通じて人間を追求し、その解放を夢みた。しかし、彼以前に求められた人間概念は、普遍的ではあるが抽象的だったのに、彼にあつては、けつして他者を以ては置き変えることのできない具体性をもつことが、『人間』に絶対に欠かせない本質だった。そこにこそ、彼以前には稀薄にしかなく、彼以後に深められたもの、すべての

文学的、歴史的思考の根があった。……これはすでに、哲学者和辻哲郎が明快に、歴史家フリートリヒ・マイネッケが精細に、論究したことである」⁽⁴⁾と、述べられているが、簡にして要を得た指摘であると思う。

註

- (1) 前掲書「ヘルダー・ゲーテ」八九頁参照。
- (2) 同書一〇〇頁参照。
- (3) 同書一〇七頁参照。
- (4) 同書付録40大山聰「ゲーテとヘルダー」

終章 ヘルダーの現代的意義

私はこの小論でヘルダーの広大な歴史哲学とその思惟構造を正面からとりあげ、いわば「ヘルダー研究」というような大それた論作をするつもりはなかったし、また非力な私にはなす術もないことは重々承知している。

ただ、現代の科学文明の状況において、彼の思想を再認識し、復権すべきであるとの思いはかなり以前から胸奥に秘めていた。

さきに掲げたバーリンは、「ヴィーコとヘルダー」においてヘルダーの歴史哲学の中心命題を、一、民衆帰属説(Populism)、二、表現主義 三、多元論の三つの問題に集約している。

(イ) 民衆帰属説 (Populism)

バーリンの指摘による民衆帰属説とは、人間は一定の共同体に帰属することによって、その最大限の能力を発揮するという説である。バーリンのいうPopulismとは、ドイツ語のGemeinschaftとかGemeindeとはいささかニュアンスが相違するが、社会契約理論に基づく契約社会、利益社会に対立する概念である。ヘルダーは一八世紀の自然法

的契約説、とくにヒューム、カント等の啓蒙主義の社会観には共感をもちえなかつたのである。

現代文明社会の人間は、血縁と地縁の自然共同体から離脱し、人工的契約社会のなかにますます閉じこめられている。このことは文明の必然的趨勢であるとしても、人間本来の在り方ではない。自然への帰属、共同体への回帰を説くヘルダーの思想は、危機に立つ現代を超克するための一つの指針なのである。

(ロ) 合理主義批判

本論中において随所に指摘したヘルダーの近代合理の思想への批判は、現代の思想状況において再評価すべき重要な課題である。デカルト以来の心と物の分離の思考―近代的二元論―、自然因果法則によつて社会と歴史を裁量してしまう社会と歴史観、人間を中心として自然界一般を把握しようとする主知主義、生命体を機械論的に処理してゆこうとする科学万能論、すべて現代の大いなる誤謬である。

かつてカール・ヤスパースは「誤れる啓蒙」(Falsche Aufklärung) について論じた。

このヤスパースの見解について、朝倉哲夫教授が最新の論説において詳細に論じられている。ヤスパースの「誤れる啓蒙」とはいかなる意味か。朝倉教授の引例によれば、「誤れる啓蒙」とは、あらゆる知と意欲と行為を単なる悟性に基づかしめることができるかと考える。こうした誤れる啓蒙は、単に常に特殊的である悟性的意識に許された領域内で、この悟性的認識を有意義に応用する代わりに、このような悟性的認識を絶対化するのである。……あたかも個人が一切であるかのように、自分自身だけで知ることができ、自分の知だけに基づいて行動することができるような口吻をする。……こうした啓蒙は真なるものと、人間にとつて重要なものをすべて、悟性の洞察によつて獲得できるかのように人間をして自己自身のみに立脚せしめようとするのである」とのヤスパースの言葉を述べ、「私たちは、彼のいうこうした『誤れる啓蒙』ということの規定の中に、端的に『悟性の絶対化』という問題、それも『共同的関連

性』を欠いた、したがって『交わり』ということに欠いた悟性の絶対化という問題と、『人間をして自分自身のみに立脚』せしめようとする『ヒュブリス』という問題の、こうした二つの問題性を察知しうることであらう」と解説しておられる。⁽¹⁾

ヤスパースにおける「Hybris」（近代的人間像における傲慢さ不遜さ）は、ヘルダーの最も嫌悪したところでもあった。そして、この近代の「ヒュブリス」を超越し、ヘルダーの称した人間を超越する絶対者、母なる大地の創造的摂理への帰依が人間の心の中に蘇生するとき、人間はその実存を回復しうるのである。

（ハ）ヘルダーとエコロジー

人類のみならず、すべての生物にとつていま最重要な課題は、エコロジー（生態系）から派生した地球環境保護の問題であらう。

酸性雨による自然林の枯渇、フロンガスによるオゾン層の破壊、地球の温暖化現象、海水の汚染、熱帯林の減少、砂漠化の増大、野生生物の加速度的減少、発展途上国における公害問題、有害廃棄物の処理問題等々、事態はまさに深刻である。あるデータによれば、この一〇年間に消失した森林は三四億ヘクタールで、一万年前、農耕が始まった時にあった森林の半分にあたり、二一世紀にはアジア太平洋地域で五〇パーセント、中南米で四〇パーセント、アフリカで一八パーセント現在より砂漠面積が増加するとの観測もなされている。

これに対応するため、一九九二年六月に実施されたいわゆる地球サミット（環境と開発に関する国連会議）が開かれ、約一七〇ヶ国の代表が参加し、リオ宣言をはじめとして、それ以前のオゾン層の保護に関するウィーン条約、それに基づくモントリオール議定書の採択、野生動物保護のワシントン条約、海洋環境を守るためのロンドン・ダンピング条約、マルポール条約等々によって各国は協力して対応しつつある。しかし、先進工業国家と発展途上国家との

間の生活レベルの決定的な格差は、環境保護についての見解に大きな隔りのみられることも事実である。発展途上国では、地域開発を促進して先進国の生活水準にできるだけ早く到達しようとの意欲を高めているのが現状である。自然保護を先進国が声高に唱えても、それは途上国からみれば、先進国のエゴイズムとしかみられないのである。

この矛盾の解決には、先進工業国が自らすすんで過去の行過ぎを反省し、徹底した自戒の念を披瀝してゆく以外に方途はない。

「地球は群星のうちの一つの星である」との書出しに始り、地質、気候、鉱物、植物、動物と論じ、その自然地理論を根底に踏まえた「人間性論」に到達し、その人間性論に呼応すべき文化一般と、人間とエコロジーのかかわりを達観したヘルダーの思想をいま見直すべきであろう。最近、「地球にやさしく」との評語がしばしば使われているが、この評語にはまだ人間の傲慢さ（ヒュブリス）があらわれている。人間そのものは地球（自然環境）の形成過程から偶々派生してきた一生物にすぎないのである。「地球からやさしく」扱われる人間生物に立戻れるか否かに人類の将来はかかっているのである。

註

- (1) 朝倉哲夫著「ヤスパース哲学における限界状況論の教育的意味」（横浜商大論集第二七巻第二号平成六年三月刊）二四頁―二五頁参照。